

Δαίμων. *Revista de Filosofía*, n° 31, 2004, 183-186

## Demandas de una síntesis

JOSÉ LUIS VILLACAÑAS

Esta nueva colección de ensayos de historia intelectual, como los define el propio autor, que culmina una serie imprescindible de monografías sobre el pensamiento contemporáneo español<sup>1</sup>, está destinada a constituir la mejor descripción que poseemos del ambiente espiritual de la España de finales de siglo. Aunque jamás se pierde aquí de vista la cuestión del «ser o no ser español», nunca se deja de considerar este problema al margen de la crisis general que experimentó Europa en las postrimerías del siglo XIX. La crisis del 98, esta es la cuestión, estaba en la «tectónica misma de la cultura europea» [p. 25]. Nada pues de mitología nacional. Tenemos aquí un trabajo arquetípico de la línea que propone nuestra sección «Res Publica Hispana» y el conjunto de las actividades que impulsa nuestra línea de investigación: profundizar en el diálogo intelectual entre España y Europa.

Trabajo arquetípico decimos, ante todo por su conciencia metodológica. Se trata de historia ideológica, de ideas, de valores y de actitudes, pero también de prácticas y actuaciones. ¿Hemos de insistir en la inmediata traducción de este planteamiento a una historia conceptual, que repara no sólo en los *índices* de una conciencia epocal, sino también en los *factores* que esa misma conciencia produce y en los que resulta plenamente definido el sentido de las instancias conceptuales? Esa conciencia epocal nos la suministra la experiencia del nihilismo. Este es el punto de partida de Cerezo, que no duda en llamar al nihilismo la «clave hermenéutica decisiva». Ahí están las raíces de la crisis, raíces que pueden recibir muchos nombres, según el autor de referencia sea Weber o Freud, dos autores centrales en cualquier diagnóstico moderno y que Cerezo, frente a muchos colegas filósofos, no duda en citar con frecuencia<sup>2</sup>. Pues bien, si esta es la raíz de la crisis, a ella debemos referirnos para entender la índole de la respuesta, que Cerezo reconoce en el modernismo.

La raíz de esa crisis puede ser diseccionada como la doble impotencia de una Ilustración positivista limitada que no ofrece una idea de racionalidad plena y en cuyos márgenes, por eso mismo, levanta armas un romanticismo «sin bríos para crear una nueva constelación simbólica». En el fondo, entre líneas se deja leer una doble impotencia. Una, la del positivismo, que acabó asfixiando a la segunda generación del krausismo, y otra, la de su propia respuesta, compensatoria, igualmente limitada, anclada en el esteticismo romántico y la mística. Al no disponer de un modelo integral

- 
- 1 Baste recordar su libro inicial sobre Antonio Machado, al que siguieron los libros *La voluntad de aventura*, dedicado a Ortega, publicado por Ariel, Barcelona, 199 y el posterior *Las Máscaras de los Trágicos*, de la editorial Trotta, dedicado a Unamuno. De hecho, el título del libro proviene de unos homónimos apuntes inéditos de Unamuno. Cf. N. 17 de la p. 48.
  - 2 De hecho, el epígrafe 2 de la obertura se le dedica a Freud, con el título de «Malestar de la cultura», pp. 44-46. Una de sus frases marca claramente la relación compensatoria entre positivismo y misticismo. Weber vio lo mismo, sobre todo con el caso Stefan George, como lo recuerda Marianne Weber en la Biografía que dedicó a su marido.

del mundo, la Ilustración unilateral forjó una unilateral anti-ilustración. El modernismo sería una salida desesperada a la desesperación de un positivismo ilustrado romo. Su apuesta pasaría por un reencantamiento del mundo a partir de la intensa productividad de una subjetividad que sólo confía en su imaginación creadora y en la radicalidad de su vivencia libre como única fuente de la misma<sup>3</sup>. Aquí, Poe, Nietzsche, Baudelaire y Carlyle son influencias compatibles, acumulables. En el fondo, ambas posibilidades, que Cerezo quiere designar con los nombres de estas corrientes histórico-universales, se podían dar conjuntamente a condición de que nos instaláramos en la suficiente esquizofrenia. La otra opción consistía en rechazar la unilateralidad mediante un gesto más bien trágico, que no encontró sino inquietud y malestar, pero que no supo producir una significatividad global de la existencia. La relevancia de recordar esta época trágica, nos dice Cerezo, reside en que en el fondo dibuja en germen y esquema nuestra más profunda constitución espiritual, que mientras tanto no ha hecho sino crecer.

Pero en el fondo, tras esta descripción de la crisis desde el punto ideal, conviene no olvidar que, desde el punto social, se trató de una crisis general del mundo burgués. Esta, como es lógico, llevó consigo la crisis social y política del cosmos preferido por la burguesía: el trabajo libre y el liberalismo político, sustituidos por el industrialismo y el despotismo. El regeneracionismo y el radicalismo, con sus formas específicamente españolas —que podrían compararse con formas alemanas y más concretamente weberianas—, no serían sino formas de encarar esta crisis del mundo burgués y del liberalismo, formas más bien de resistencia a la despedida, y en modo alguno podrían ser los descriptors fuertes de la situación [p.35]. El cosmos hispánico, así, no quedaría marcado por una heterogeneidad europea. Por eso, la experiencia del 98 puede pasar desde estas resistencias a despedirse del mundo burgués, de naturaleza generacionista, hasta la salida modernista<sup>4</sup>. En el movimiento de este pensar estaría sin duda, por hablar con Hegel, su verdad.

De manera consecuente con lo dicho, Cerezo ha detectado el rostro *jánico* del 98. Pero en cierto modo se trata de algo más que mera dualidad. Lo decisivo es el movimiento. Aunque la primera parte del libro se dedique a las raíces de la crisis, y la segunda al horizonte cultural que dicha crisis abre, lo relevante es la trama de preguntas y respuestas, de experiencias y conceptos que las une. Cada parte de este libro, además, se desglosa en secciones amplias, cada una de las cuales se expande buscando siempre la curvatura del horizonte, hasta encontrar los rizomas por los que se puede vincular a las demás. En realidad, el libro de Cerezo es una red muy tupida de referencias significativas sobre el fin del siglo, en un sentido amplio que incluye el tiempo que lo prepara y el tiempo que inercialmente lo despliega. En cierto modo, el libro es una *Aufhebung* del viejo texto de Laín dedicado a la Generación del 98<sup>5</sup> —creo que a Cerezo no le incomodará esta compañía—, sólo que incluye, además, todo lo que es preciso tener en cuenta para entender esta generación y su propia superación interna. Incluido Ortega, desde luego. Pues inequívoca es la tesis de que los

3 Cerezo dice: «El modernismo significa la exasperación de la subjetividad moderna en el punto en que esta desespera de sus capacidades originarias para instituir la objetividad y universalidad de la cultura y, sin embargo, no puede renunciar al yo pues, en medio de la bancarrota de todos los valores e ideales, sólo cuenta con él como su única tabla de salvación». P. 37.

4 «Una conclusión parece imponerse desde la óptica del espíritu de la época: la llamada generación del 98 es modernismo tan esencialmente como el modernismo fragua en España en la coyuntura de la doble crisis de fin de siglo». Cerezo, p. 38.

5 Pedro Laín Entralgo, *La Generación del noventa y ocho*, Espasa Calpe, Madrid, 1956; p. 29.

hombres del 98 son aquellos «cuya conciencia personal y española despierta y madura entre 1890 y 1905». La frase de Laín no creo que pueda objetarse. El hecho de que la confirme un historiador de la seriedad de Jover es una garantía adicional<sup>6</sup>. Pero entonces, bajo la misma atmósfera intelectual, convendría incluir a Ortega y a Azaña, dijeran lo que dijeran cada uno de sí mismo<sup>7</sup>. Si se repara en el movimiento que unifica estas fechas, si no reparamos en el éxtasis del instante, entonces podremos ahorrarnos las exclusiones y las decisiones unilaterales. En el exhaustivo recuento de las aproximaciones, algunas tan valiosas como la de Alfonso Orti<sup>8</sup>, Blanco Aguinaga<sup>9</sup>, Dámaso Alonso<sup>10</sup>, otras tan pintorescas como la de Díaz Plaja<sup>11</sup>, no vemos sino unilateralidades que el libro de Cerezo supera. Crisis burguesa, crisis del liberalismo, crisis del positivismo, crisis de la ilustración, regeneracionismo momentáneo, melancolía radical, nihilismo definitivo y respuesta modernista, con todo ello no describiríamos sino el mismo movimiento histórico que se entrega a la unidad de una experiencia que recorrería todas estas estaciones.

Estas metáforas hegelianas no son expresiones gratuitas del intérprete. «En vez de ‘generación’ sería más adecuado hablar de un ‘espíritu del tiempo’ (Zeitgeist)», dice Cerezo [p. 41]. Sin embargo, no sólo debemos reparar en ese espíritu del tiempo que en el misticismo modernista ofrece a la experiencia de estos hombres su momento final. Podemos ensayar también otro movimiento ulterior. Reconocer aquellos hombres que supieron ver todo el origen de la crisis en una razón limitada y en un limitado sentido de lo irracional. Era fácil que surgiera de ahí la voluntad de un nuevo sentido integral de la vida. Por eso, para entender este libro, más allá de su utilísimo despliegue, debemos hacernos con el parágrafo 4 de la Obertura, entregado completamente a comprender el conflicto entre Ilustración y Romanticismo.

Es muy significativo que esta sección esté orientada por Renan. Dice Cerezo que Renan, todavía al hilo de las experiencias revolucionarias de 1848, podía «sostener una fe militante en la ciencia, de gran estilo» [p. 51]. Es verdad que esta experiencia de la revolución fracasada será decisiva para el estallido de la crisis del mundo burgués. Pero no es menos cierto que el averroísmo de Renan le impedía caer en la desesperación. Esa creencia sustantiva subyace a todo su programa de *L'avenir de la science*<sup>12</sup>. Pero, cuando analizamos el texto que nos ofrece Cerezo, nos damos cuenta de que

- 
- 6 La nota se halla en el estudio que introduce a la *Historia de España de Menéndez Pidal*, XXXVIII, Madrid, Espasa, 1985, p. XXV.
  - 7 Es verdad que Azaña miró siempre desde otra parte a los hombres de su generación. Compartió con ellos todos las etapas de su experiencia, aunque quizá hizo pie en la definitiva del regeneracionismo patriótico. En todo caso, él sabía que el 98 era un asunto europeo. Lo que él llamaba característica de los hombres del 98, la egolatría y el antipatriotismo, sólo le afectaba al parecer en uno de los conceptos.
  - 8 «El *noventayochismo* no supera por su imagen sociológica de España, ni siquiera por su coherencia ideológica al *regeneracionismo*, sino que —por el contrario— representa su momento de disolución final en el espacio estético de la ficción literaria». En su estudio introductorio a *Oligarquía y Caciquismo, (Memoria y Resumen de la Información por Joaquín Costa)*, Madrid, Ed. De la Revista de Trabajo, 1975, p. XCIII-XCIV.
  - 9 «Entramos, pues, a la juventud del 98 por la historia de España y salimos de ella por el paisajismo en el que la historia se olvida o se mitifica». En C. Blanco Aguinaga, *Juventud del 98*, Barcelona, Siglo XXI, 1970, p. XIV. Este olvido de la posición crítica tendría lugar entre 1897 y 1899. El primer Ortega ya sería claramente paisajista en este diagnóstico.
  - 10 «Modernismo es ante todo una técnica; la posición del 98, digámoslo en alemán para más claridad, una *Weltanschauung*; al ser «conceptos incompatibles no pueden entrar dentro de una misma línea de clasificación, no se excluyen mutuamente». La cita se puede ver en Cerezo, p. 33.
  - 11 Que recuerda la diferencia entre modernismo y el 98 como la que va entre el Mediterráneo y la castellanidad. Modernismo frente a 98, p. 223.
  - 12 Cerezo cita por la edición de Calman Lévy, de París, de 1890, que debió ser la que Ortega leyera, quizás. El texto que citamos es de la p. 66.

el camino por el que Renan mantuvo su fe no era el racionalismo, sino el clasicismo. Básico al clasicismo es defender esta posición: «Nuestro racionalismo [...] es el reconocimiento de la naturaleza humana, consagrada en todas sus partes; es el uso simultáneo y armónico de todas las facultades, es la exclusión de toda exclusión». Era una manera perfecta de exponer lo que, a decir de Weber, hacía imposible la escisión de las esferas de acción social. Weber, que había leído lo mismo en Goethe, en el fondo mostraba que lo específico de la modernización consistía en hacer inviable el clasicismo, con su carisma del hombre completo. El intelecto de Renan consistía, todavía, en una aplicación simultánea a todas las facetas de la vida de la energía que se tensa en la búsqueda de la verdad. Esa energía era la que descubría «las verdades vitales, sin las cuales la vida no sería soportable ni la sociedad posible». Ahí estaba el sueño utópico de la civilización: una racionalización que no implicara escisión de las esferas de acción, ni fragmentación del hombre, ni contradicción íntima. Sin duda, en el horizonte estallaban los límites que todo averroísmo lleva: la emergencia de una libertad que no se ordena a la razón, la diferencia radical entre voluntad y conciencia, las diferencias sociales abismales entre seres que, por disfrutar del mismo entendimiento agente, tendrían que ser iguales, etcétera. Renan fue consciente de todo ello. Pero, en el fondo, él se consolaba con algunos elementos platónicos claros. No sólo el elitismo podía ser una consecuencia de la diferente participación en el intelecto agente, sino que también podía ser continuamente limitado por la conveniente *paideia*. Vemos aquí tensiones que, sin duda, se decantarán hacia las escisiones que antes hemos descrito. «De aquellas verdades vitales, de que hablaba Renan, no quedaba más que la mascota de la utilidad», dice Cerezo [p. 54]. Y es verdad. Pero en cierto modo, todavía después del modernismo, y de sus mediaciones nihilistas, los que vieron más allá, los que buscaron algo nuevo, y entre ellos Ortega<sup>13</sup>, los que no podían conformarse con un segundo romanticismo, que también implicaba una falta de fe, debían encontrar en esas «verdades vitales», en una posición integradora de razón y vida, en un nuevo clasicismo, el camino que Renan había sido el último en recorrer, siguiendo la senda de Goethe. Croce, citado en este pasaje, no hace sino repetir, conviene recordarlo, las valoraciones de Goethe sobre los románticos y su predilección por la enfermedad, la misma que irónicamente alejará de sí el mismo Thomas Mann en su *Zauberberg*. ¿Pero qué le quedó a Mann, después de esto, sino perseguir el sentido de Goethe, y recrear de manera radical el clasicismo en *Lothe en Weimar* en una voluntad de llevar a cabo a la vez varias reconciliaciones? ¿Qué le quedó a Ortega, en todo caso, sino perseguir ese mismo camino tras esa razón vital que siempre ha prometido el clasicismo?

---

13 Y en cierto modo también Azorín y Machado, cuyas obras literarias, cada uno a su manera, profesan un profunda antimisticismo y una crítica al narcisismo del yo. Cerezo lo reconoce, desde luego. P. 57.